

Tradição como diferenciação e agência política: o caso moçambicano e suas contribuições para a compreensão dos contextos contemporâneos do continente africano e do sul global¹

Luiz Henrique Passador (UNIFESP/SP)

Palavras-chave: Tradição; Moçambique; política

O debate sobre descolonização, colonialidade e decolonialidade nos países do sul global que são ex-colônias tem levantado questões sobre ancestralidade e diáspora, igualdade racial, direitos culturais e reconhecimento de saberes e autoridades tradicionais. Tais questões e debates têm evidenciado a centralidade das tradições locais e/ou em diáspora para a compreensão desses contextos e para a construção de novas perspectivas teóricas e novas ordens políticas, jurídicas e econômicas.

Mbembe (2001) aponta que a tradição e a cultura operam hoje como formas africanas de auto-inscrição, Mamdani (1996) a reconhece como uma das bases para a produção de uma bifurcação do Estado colonial e pós-colonial no continente africano, Ekeh (2016) e Adebani (2017) a percebem como fundamento da constituição de dois públicos que os estados africanos contemporâneos têm que atender. As perspectivas destes e de outros autores indicam que a tradição deve ser percebida como categoria política de diferenciação (Brah 1996, 2006) e agência (Ortner 2007) que perpassa o cenário político das relações entre estados e sociedades civis em África.

Em Moçambique, desde o período colonial a tradição tem operado como forma de diferenciação e hierarquização que, juntamente com raça/cor/etnia, classe, sexo/gênero, religião, origem e outros marcadores sociais da diferença, produzem alteridades, identidades, relações de poder e agências políticas no contexto moçambicano, sendo uma das persistentes e atualizadas heranças da administração colonial portuguesa no pós-independência.

Através de um estudo etnográfico e histórico das relações e conflitos entre chefias tradicionais e a administração governamental em um distrito da região sul de Moçambique, venho observando e analisando o aspecto político que assume a tradição.

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020 (GT 37).

Sendo uma categoria analítica cara à antropologia para delimitar diferenças (cf. Fabian 2002), esta foi apropriada política e juridicamente pela administração estatal em momentos diversos. Operou historicamente como forma de identificação e produção do indigenato no período colonial, como forma de marginalização e construção de inimigos internos no pós-independência e hoje persiste como agência de sujeitos e instituições inseridos em disputas e conflitos na arena de um estado que, como outros do sul global, assumiu uma perspectiva neoliberal a partir dos anos 90 do século passado e vem lidando com as demandas internas (fundadas na resolução dos conflitos pós-guerra civil) e de agências internacionais (para o respeito à agenda de direitos humanos e culturais) para a inclusão de estruturas classificadas como tradicionais na estrutura do próprio estado.

A lagoa de Pembe e as relações entre administração distrital e autoridades tradicionais: persistências, descontinuidades e transformações históricas

Em trabalhos de campo desenvolvidos desde 2005 no distrito de Homoine, Província de Inhambane, Sul de Moçambique, pude observar processos sociais e políticos importantes para a compreensão de como se desenvolvem as relações e tensões entre a administração estatal, os líderes tradicionais e os médicos tradicionais² no distrito em questão, mais especificamente na zona do Posto Administrativo de Pembe, na porção noroeste do distrito.

Dentre os dados coletados, um dos mais significativos diz respeito à raiz colonial presente nas disputas e conflitos em torno da liderança tradicional.

² Líderes tradicionais e médicos tradicionais são termos oficiais para se referir a dois agentes oficialmente reconhecidos pelo estado como autoridades tradicionais. Os líderes tradicionais foram inseridos na estrutura administrativa do estado moçambicano a partir de 2000 (através do decreto 15/2000), e são reconhecidos como lideranças e representantes legítimos junto às suas comunidades, participando de consultas, decisões e da gestão estatal. São denominados tradicionais porque são escolhidos através de processos em acordo com as formas tradicionais de legitimação dos poderes locais, pela via das relações de parentesco e de posse tradicional da terra. Médicos tradicionais são praticantes de medicina tradicional (vulgarmente conhecidos como “curandeiros” e “curandeirismo”, respectivamente) que passaram a ser reconhecidos oficialmente pelo estado moçambicano a partir do reconhecimento da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) na década de 1990. Hoje há outras associações de médicos tradicionais em Moçambique, além da AMETRAMO. Os médicos tradicionais trabalham em parceria com o estado e participam de consultas e ações desenvolvidas nos setores da saúde e da justiça, por exemplo. A respeito dessas autoridades tradicionais, ver Honwana (2002), Santos e Trindade (2003), Florêncio (2005), Lourenço (2009), Farré (2008, 2015), Meneses (2017), entre outros.

Em minha tese de doutorado (Passador 2011), a história da lagoa de Pembe e os conflitos que observei em torno dela durante o período da pesquisa de campo tiveram uma importância fundamental para compreender uma série de processos históricos, socioculturais e políticos que então observei, assumindo uma centralidade nas análises nela desenvolvidas. Por isso, e por ter questões que àquela altura não estavam muito claras e não foram trabalhadas ou devidamente aprofundadas, optei por retornar à região e ao tema em pesquisas realizadas entre 2019³ e 2020 na área de Pembe e em arquivos históricos em Moçambique e Portugal.

A primeira vez que estive em Pembe foi no final de 2007. Fui até lá motivado pela revelação de um interlocutor de que naquela zona havia uma lagoa “cheia de mistérios”, que havia de interessar à minha pesquisa sobre as “coisas de tradição” no distrito de Homoíne. Os “mistérios” da lagoa se relacionavam ao espírito que a governava, de nome Xipembe – do qual deriva o nome atribuído, ainda no período colonial, ao posto administrativo instalado naquela área. Esse fato, por si, já era interessante, pois normalmente o nome atribuído a uma zona ou localidade é o mesmo nome da família que a detém e governa tradicionalmente, referida como família dos “donos da terra” – fato que esteve na base da nomeação de régulos e denominação de regulados e localidades durante o período colonial. No caso de Pembe, a família que é “dona da terra” é a família Savanguane (ou Hlavangwane, que é a grafia mais próxima à fonética do nome original) e, dessa forma, a área deveria ser denominada Savanguane e não Pembe. Portanto, o fato de ainda no período colonial a administração não ter seguido a ordem “tradicional” de nomeação das terras e ter nomeado o antigo regulado como Pembe já era notável. O que se dizia entre os habitantes e lideranças locais com quem conversei é que a administração colonial nomeou a área/regulado em função do nome que a população usava para se referir à lagoa – no caso, se referiam a Xipembe, o espírito que governa a lagoa desde seu surgimento, conforme relatam. A lagoa é fundamental para a vida dos habitantes da área pois é a única fonte de água e peixes num raio de dezenas de quilômetros, dentro de uma região de savana com solo pobre e escassez de chuvas, que resulta em frequentes períodos de seca (há vários anos já há um poço artesiano que fornece água para a área próxima ao posto administrativo, mas ela não cobre a totalidade da zona e obviamente não fornece alimento ou água suficiente para as *machambas*⁴). Dessa forma, problemas que impeçam

³ Pesquisa financiada pela Fapesp, processo 2017/20360-2

⁴ Termo local usado para designar plantações. Naquela área, a base da economia é a agricultura familiar, por isso as *machambas* têm uma importância crucial para a subsistência dos habitantes.

o acesso à água e ao alimento que a lagoa proporciona geram ansiedade e descontentamento entre a população e, conseqüentemente, demandas e problemas para a administração do distrito e, mas diretamente, para a chefia do posto administrativo de Pembe.

Quando conheci a lagoa, em 2007, a população e a administração do posto de Pembe estavam às voltas com uma crise: não era possível entrar na lagoa ou nela pescar, pois os peixes não se deixavam capturar e quem entrasse nas águas corria o risco de morrer afogado. Esses problemas eram atribuídos a uma causa consensual entre a população: Xipembe, o espírito “dono” da lagoa, estava zangado e não permitia o acesso da população à água e aos peixes enquanto não fosse feita uma cerimônia tradicional por ele exigida. O responsável pelas cerimônias para Xipembe é o líder tradicional de Como (localidade do posto administrativo de Pembe que é um antigo cabado), subordinado ao líder tradicional de Pembe (cargo que corresponde ao antigo régulo, que está acima dos demais líderes tradicionais de localidades da área do posto administrativo)⁵. Em duas reuniões com os líderes tradicionais (a segunda delas com a presença do líder comunitário de Pembe⁶), foi-me contada a história do surgimento da lagoa no período pré-colonial e o porquê de ser Como o responsável pelas cerimônias.

Resumidamente⁷, Xipembe era um caçador que pertencia ao grupo dos Vilankulo que dominou a área até finais do século XVIII. Outro grupo, denominado Vadzivi e chefiado por cinco irmãos (Savanguane, Inguane, Massingue, Zunguza e Malate), que se deslocou do sul, vindo de uma região que hoje é compreendida pela Suazilândia, estabeleceu-se na

⁵ A atual ordenação hierárquica e funcional das lideranças tradicionais repete, em grande medida, a ordem vigente no período colonial entre régulos e cabos, sendo que os últimos eram subordinados aos primeiros na estrutura colonial. No período colonial, cada regulado era regido por um régulo que tinha sob suas ordens os cabos (responsáveis pelos então denominados cabados). Embora a legislação atual não estabeleça uma nomenclatura que os diferencie oficialmente, na prática tanto as lideranças tradicionais quanto a administração estatal respeitam essa ordenação que tem por base uma divisão reconhecida pelas comunidades, que torna as divisões plurais, e que comumente remete à estrutura colonial – por isso, é comum ouvir a população e as próprias lideranças se referirem às lideranças tradicionais usando a nomenclatura colonial que determina suas áreas de influência e administração, chamando os líderes de “régulos” e “cabos”. A esse respeito ver Meneses (op. cit.) e Rocha e Zavale (2015).

⁶ Os líderes comunitários (grosso modo, correspondem aos antigos líderes dos grupos dinamizadores do pós-independência) são eleitos pela população, ao contrário dos líderes tradicionais, que são escolhidos pelas famílias “donas” das terras, entre seus descendentes, nas localidades e na área geral do posto administrativo de Pembe.

⁷ A história da lagoa de Pembe está detalhadamente descrita em minha tese, incluindo a versão transcrita e traduzida da história narrada pelo líder de Como, além de outras versões colhidas junto a outros líderes tradicionais da área e junto à população.

área como vassalo dos Vilankulo⁸. O acordo de vassalagem seria formalizado com o matrimônio entre uma filha do chefe Vilankulo e um filho de Savanguane. Porém, o acordo não foi cumprido (Vilankulo não entregou sua filha) e os Vadzivi fizeram guerra contra os Vilankulo, expulsando os antigos donos da terra para nordeste, onde hoje é o distrito de Vilanculos, na província de Inhambane. Savanguane passou a ser “dono da terra” que hoje compreende a área do posto administrativo de Pembe. Como, também vindo do sul, casou-se com uma filha de Savanguane e passou a ser genro e o dono de uma parte das terras (hoje a localidade de Como). Xipembe ficou na zona após a expulsão dos Vilankulo e casou-se com uma filha de Como, tornando-se genro deste e passando a habitar as terras do sogro. Posteriormente, ao encontrar uma nascente de água, Xipembe não revelou a descoberta para os demais habitantes da área, passando a usá-la secretamente. Não tardou para os habitantes descobrirem que Xipembe acobertava sua descoberta e, ao ser denunciado, teve de mostrar onde a nascente se localizava e fazer um ritual⁹ para que a nascente pudesse ser acessada pelos demais habitantes da zona. Ao fazê-lo, a nascente jorrou uma grande quantidade de água que acabou por formar a lagoa e afogar quem estava presente ao ritual, incluindo Xipembe e sua esposa. Dessa forma, Xipembe, após sua morte, tornou-se o espírito “dono” da lagoa, que controla seu acesso para a população e exige cerimônias frequentes para garantir esse acesso.

Durante a guerra civil em Moçambique (1977-1992), a zona de Pembe abrigou, a partir de 1981, bases da Renamo¹⁰. Com o início de ataques de tropas da Renamo no distrito a partir de 1982 (incluindo a área onde se localiza o posto administrativo de Pembe), parte significativa da população da área deslocou-se para outras zonas tidas como mais seguras,

⁸ António Rita-Ferreira (1975, 1982a, 1982b) cartografou e datou a ocupação da área por diversos povos até a chegada e o estabelecimento dos Vadzivi. Alf Helgesson (1971) também narra a história da chegada dos Vadzivi e seu estabelecimento na área. A chegada dos Vadzivi é que, segundo meus interlocutores e os autores citados, resultaram na formação do grupo etnolinguístico Vatswa, que é predominante na área e com o qual os Savanguane e demais lideranças tradicionais da área se autoidentificam atualmente.

⁹ Na região de Homoíne existe a crença de que quando alguém descobre uma nascente de água, deve derramar uma gota do próprio sangue na nascente. Essa pessoa morrerá pouco tempo depois e seu espírito se tornará o dono e guardião da nascente, a quem compete controlar o acesso à água e punir quem prejudique a nascente. Deve-se fazer cerimônias frequentes (normalmente um encargo da família à qual o espírito pertencia em vida) que são exigidas pelo espírito da nascente para que sua água se mantenha acessível aos habitantes da zona em que ela se encontra.

¹⁰ Resistência Nacional de Moçambique, que se organizou como guerrilha contra o governo da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique). A Frelimo foi responsável pela luta de libertação nacional e se mantém no poder desde a independência do país, estabelecida em 1975 (em 1977, a Frelimo constituiu-se como partido político).

a leste do distrito¹¹. A região onde se localiza a lagoa ficou praticamente abandonada. Com o fim da guerra e o retorno de parte da população, a área de Pembe começou a ser repovoada pelos seus originários, incluindo líderes tradicionais. É a partir desse momento, segundo meus interlocutores, que os problemas com a lagoa principiam. Após a guerra, os peixes se tornaram difíceis de serem pescados e pessoas passaram a morrer afogadas na lagoa. Os membros da família Como que retornaram para a zona de Pembe deveriam retomar as cerimônias para agradar Xipembe, porém (segundo os relatos que colhi) os retornados eram jovens que não haviam aprendido a fazer as cerimônias, ao passo que os velhos da família, que sabiam fazer as cerimônias, já tinham falecido por enfermidade ou como vítimas da guerra. Por isso, desde o final da guerra, a lagoa passou a produzir problemas, principalmente pela falta de peixes causada pela revolta de Xipembe, que se sentiu abandonado durante a guerra e que não se satisfazia com as cerimônias mal realizadas pelos então líderes tradicionais de Como.

Era exatamente esse o cenário que encontrei em 2007: uma população descontente com os problemas da lagoa, líderes tradicionais se debatendo para solucionar o problema e os responsáveis pelo posto administrativo sendo pressionados de um lado pela população – que exigia uma solução para a escassez de peixes e acesso à água – e de outro pelos líderes tradicionais – que exigiam o financiamento de material necessário para a cerimônia devida a Xipembe (o que incluía animais que deveriam ser sacrificados e que são caros para o poder aquisitivo dos habitantes da zona).

Havia outra questão que se articulava com os problemas da lagoa. O líder tradicional de Pembe (Savanguane) encontrava oposição do líder tradicional de Dole, antigo cabado e atual localidade onde fica o posto administrativo – Savanguane tinha sua residência na localidade de Quemanhane – que questionava a legitimidade do então líder de Pembe. O líder de Dole era filho do último régulo do período colonial¹², deposto após a independência (como todos os régulos no país, que deixaram de ser reconhecidos pelo governo da Frelimo, sendo oficialmente destituídos de seus cargos e perseguidos) e que acabou por ser assassinado ao ser preso por soldados da Frelimo no início da década de

¹¹ Os dados sobre a chegada e estabelecimento das bases da Renamo na área foram obtidos junto aos meus interlocutores e às obras de Ana Maria Caetano (1996), Jonas Mahumane (2003), Marino Porcelli (2008) e Hassane Armando (2018).

¹² No final da década de 1960, o então administrador colonial de Homóine nomeou o cabo de Dole encarregado pelo regulado de Pembe, na prática substituindo o régulo Savanguane por conta de conflitos de interesses.

1980 (após surgirem rumores de que ele apoiava a presença da Renamo na zona). Até o final da guerra, Pembe ficou sem líder tradicional – embora essa posição de poder local e tradicional não fosse reconhecida pelo Estado desde a independência, a população informalmente reconhecia sua legitimidade e a respeitava. Após a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992, e o retorno da população para a zona de Pembe, o filho do antigo régulo (que havia sido substituído pelo cabo de Dole nos anos 60) assumiu o papel de líder tradicional escolhido pela família Savanguane até ter sua posição oficializada na sequência da aprovação do Decreto 15/2000, que determinou a criação do posto de líder tradicional reconhecido como parte da estrutura do Estado moçambicano. Contudo, o então líder de Dole (filho do cabo que substituiu o régulo e depois foi assassinado) reclamava que deveria ser ele o líder tradicional, uma vez que era descendente e sucessor natural do antigo cabo que se tornou encarregado do regulado. Essa tensão permeava as relações entre os dois líderes tradicionais (Pembe e Dole) e reverberava entre os demais líderes tradicionais e na administração distrital. Havia suspeitas de que o então líder de Pembe teria recebido apoio do partido no poder para assumir a liderança, uma vez que o líder de Dole era descendente de um encarregado morto por suspeita de apoiar as forças da Renamo.

No final de janeiro de 2008 deixei o distrito de Homoíne, sem que a questão da lagoa tivesse sido solucionada. Por isso, ao retornar ao distrito para mais um período de pesquisa de campo entre novembro de 2008 e janeiro de 2009, procurei saber como estava a situação em Pembe. Fui informado que finalmente a cerimônia tradicional fora realizada pelo líder de Como, com apoio da administração distrital e das lideranças tradicionais da zona de Pembe, tendo alcançado sucesso. A lagoa então já podia ser acessada e os peixes finalmente puderam ser novamente pescados, deixando a população satisfeita com a segurança que isso trazia, e a administração do posto de Pembe aliviada com o fim das tensões numa zona bastante problemática para o governo¹³. Contudo, naquela ocasião não consegui saber qual a solução dada ao problema tradicional durante a cerimônia. O líder de Pembe havia me confidenciado que o espírito de Xipembe havia lhe dado um recado

¹³ Em 1994, nas primeiras eleições presidenciais realizadas no país após a independência e a guerra civil, a Frelimo perdeu para a Renamo na zona eleitoral de Pembe (cf. Brito, 2000) e, em 2007, ouvi rumores de que soldados remanescentes das antigas bases da Renamo na área permaneciam fiéis ao agora partido de oposição – ouvi inclusive que havia armas enterradas em locais secretos que poderiam ser utilizadas caso houvesse novamente uma guerra entre a Renamo e as tropas do governo da Frelimo. Portanto, Pembe se apresentava como uma área que merecia atenção do governo pelo seu potencial de oposição e produção de tensões políticas e sociais.

que deveria ser transmitido a Como, cujo teor era a solução final cobrada por Xipembe e que se resumia a enviá-lo para sua família de origem em Vilanculos, através de uma cerimônia tradicional, e deixar a lagoa livre do seu “dono” espiritual. Contudo, em 2019 o líder de Como disse-me que não foi essa a solução dada para o problema.

Ainda nesse período de pesquisa em Homóine, entre 2008 e 2009, acompanhei mais de perto a atuação da representação distrital da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO). Numa reunião realizada pela AMETRAMO na sede de sua sucursal em Pembe, para tentar solucionar problemas causados pela má gestão de seu representante na zona, houve um momento de tensão bastante significativo com a chegada de líderes tradicionais à reunião – eles não tinham sido convidados, mas se organizaram para estar presentes e assistir à reunião. Ao final da reunião, os líderes questionaram os membros da direção da AMETRAMO por sua adesão à Frelimo, apontando o local onde as cabaças dos “curandeiros” foram queimadas após a independência – o governo da Frelimo igualmente perseguiu os médicos tradicionais, assim como os antigos régulos, sob a égide do combate ao obscurantismo que estava associada aos poderes e autoridades tradicionais, além de acusar os antigos régulos de colaboracionismo com a administração colonial¹⁴. A presidenta distrital da AMETRAMO respondeu que a Frelimo havia mudado e passado a reconhecer tanto a AMETRAMO quanto a legitimidade e legalidade do poder das lideranças tradicionais. Porém houve outra questão debatida na ocasião que eu só vim a saber na última ida a campo, em abril de 2019.

Retornei a Pembe em 2019 e 2020 para investigar melhor as relações entre a administração estatal e as autoridades tradicionais reconhecidas pelo Estado – líderes e médicos tradicionais, detentores de diferentes poderes, mas igualmente poderosos frente à gestão governamental, especialmente nas zonas rurais do país, onde o Estado precisa negociar mais intensamente com os poderes locais para garantir a capilaridade de seu poder e governabilidade¹⁵. Lá encontrei tanto problemas persistentes quanto novas configurações políticas em relação ao quadro observado em 2007-2009.

¹⁴ A questão da perseguição a líderes e médicos tradicionais está relacionada à construção do Homem Novo e ao combate ao “obscurantismo” e ao “tribalismo” por parte da Frelimo após a independência.

¹⁵ Essa questão remete tanto ao debate de Mahmood Mamdani (1996) sobre o estado bifurcado como legado do colonialismo em África, quanto ao debate de Peter Ekeh (2016) sobre o estado pós-colonial que atua para dois públicos e a problemática da governamentalidade nesse cenário político apontada por Wale Adebawwi (2017), articulando as análises de Ekeh e Michel Foucault. Esses autores e abordagens nos permitem compreender a persistência de estruturas coloniais de diferenciação que constituem o

Primeiramente, deparei-me com um novo problema causado pela lagoa que estava mais uma vez mobilizando a população, as lideranças e a administração distrital. Dessa vez, o problema era que a lagoa estava secando com relativa rapidez, produzindo mais uma crise de abastecimento de água e pescados na zona, ainda que por motivos e ações diversos daqueles que encontrei em 2007. Outra novidade era a morte do líder tradicional de Pembe, ocorrida no início de 2018, cujo sucessor ainda não havia sido definido. Por fim, deparei-me com um cenário de tensão na área, provocado pelos ataques de homens da Renamo ocorrido em janeiro de 2014¹⁶ e cuja memória ainda não havia se dissipado, em boa parte devido ao fato de agora haver uma base das Forças Armadas em Catine (outra localidade do posto administrativo de Pembe e antigo cabado, de onde partiu o referido ataque de 2014) e policiamento ostensivo da Polícia da República de Moçambique (PRM) nas áreas próximas à sede do posto administrativo, do posto da PRM, das lojas, do posto de saúde e das escolas primária e secundária – grupos de policiais rondavam a área o tempo todo, que é a área em que se encontra a maior parte dos aparelhos estatais e, conseqüentemente, mais identificada como o *locus* do poder governamental. Afinal, os rumores que ouvi em 2007-2009 sobre a permanência de antigos combatentes e das bases da Renamo e a existências de armas enterradas na zona de Pembe se confirmaram de maneira bastante crítica. Outra mudança em relação ao cenário de 2007-2009, de ordem bastante objetiva, era a limpeza feita nas ruínas das lojas que foram destruídas durante a guerra civil, assim como foram pintadas as paredes e trocadas partes do telhado que apresentavam furos produzidos por projéteis de armas de fogo na igreja da missão católica de Pembe, que serviu de base para tropas do governo e, em 2007-2009, ainda apresentava paredes cobertas por frases e desenhos alusivos à guerra produzidos pelos soldados que lá ficaram aquartelados (há algumas fotos das lojas e das paredes e do teto da igreja reproduzidas em minha tese de doutorado). Esses eram vestígios bastante concretos da ocorrência e violência da guerra que encontrei na área durante minha pesquisa de campo anterior. Visivelmente houve um investimento da administração do distrito e da igreja católica para apagar esses vestígios, provável estratégia para apagar a memória da guerra

estado pós-colonial no continente africano como uma arena de disputas políticas que retém, em alguma medida, as divisões estruturais da dominação colonial no contexto contemporâneo.

¹⁶ A respeito desse ataque, ver o relatório sobre os massacres de Srebrenica e Homoíne. Resumidamente, entre 2013 e 2014 a Renamo promoveu ataques que apontaram à época para uma potencial retomada da guerra civil nos moldes da que havia ocorrido entre 1977 e 1994. O ataque em Pembe ocorreu apenas em um dia do mês de janeiro de 2014 e partiu de antigos combatentes da Renamo, remanescentes das bases que existiam naquela zona.

numa área de experiências bastante violentas e ainda bastante sensível às consequências que as tensões do conflito podem produzir no cenário político contemporâneo¹⁷.

Na recente ida a campo em 2019 aproximei-me mais do posto administrativo de Pembe a fim de observar as relações entre a administração e as lideranças tradicionais naquela área. Deparei-me com uma situação que, a princípio, causou-me surpresa. Em conversa com o chefe do Posto Administrativo de Pembe¹⁸, deparei-me com uma sólida convicção por parte da administração e de seu chefe de que o problema na lagoa de Pembe tinha uma causa tradicional, e que a solução se daria com a realização de uma cerimônia que já estava a ser organizada pelo líder tradicional de Como – que ainda era o mesmo que em 2007 narrou para mim a história do surgimento da lagoa de Pembe. Àquela altura, o líder de Como já havia entregue ao posto administrativo uma lista com os itens que deveriam ser adquiridos para a realização da cerimônia. Essa lista fora encaminhada para a Administração do Distrito na vila-sede, que se encarregaria de levantar fundos para financiar a compra do material solicitado – como em 2007, a aquisição do material para a cerimônia demandava um montante de valor relativamente alto, uma vez que na lista constava a aquisição de vários animais, uns para serem sacrificados para Xipembe e outros para serem comidos durante a refeição familiar que faz parte da cerimônia realizada pelos Como¹⁹.

¹⁷ Dentre essas memórias, a mais significativa diz respeito massacre ocorrido na vila-sede do distrito em 1987, que ficou conhecido como o massacre de Homoíne. Esse ataque, tido como iniciado pela Renamo, foi, portanto, planejado e partiu das bases da guerrilha então sediadas na zona de Pembe (ver Armando 2018).

¹⁸ Ele havia assumido a chefia do posto administrativo em dezembro de 2018, poucos meses antes de minha visita e, visivelmente, ainda procurava compreender as dinâmicas locais que permeavam a administração de Pembe. De qualquer forma, era um gestor com experiência de sucesso anterior na administração de um posto em Cumbana (distrito da província de Inhambane), além de ter anteriormente transitado por cargos ligados aos altos círculos da estrutura estatal do governo provincial. Relatou-me que estava prestes a defender sua tese de licenciatura em Administração Pública, o que denotava que era um gestor preocupado com sua qualificação para o desempenho de suas funções. Seu antecessor, ao contrário, não tinha a mesma qualificação e aparentemente não teve competência suficiente para gerir uma área com tantas tensões, principalmente após o ataque da Renamo em 2014. Uma funcionária do posto administrativo relatou-me que o chefe anterior fora ameaçado pelos homens da Renamo que promoveram o ataque, tendo seu nome incluído numa suposta lista de pessoas a serem mortas por eles. O que é importante reter desse cenário é a clara preocupação da administração do distrito em colocar um gestor com reconhecida competência e disposição para administrar a área de Pembe. Isso denota que a zona merece atenção especial da administração, muito provavelmente em função de seu problemático passado durante a guerra civil e dos recentes ataques de 2014.

¹⁹ Segundo relato de uma funcionária do posto, a lista incluía uma ovelha, animal bastante raro e caro naquela zona, uma vez que não é nativo e tampouco regular e tradicionalmente criado na área. Ainda segundo a mesma funcionária, ovelhas só são encontradas, com alguma dificuldade, em alguns distritos no litoral da província de Inhambane. A ovelha seria utilizada como animal a ser sacrificado na lagoa

Como dito anteriormente, deparei-me em Pembe com um chefe de posto administrativo defendendo veementemente o caráter tradicional de um problema de gestão que ele buscava solucionar. Não apenas o chefe do posto, mas todos os seus funcionários com quem conversei defendiam que o problema da lagoa era “coisa de tradição”, que demandava uma cerimônia tradicional a ser levada a cabo por um líder tradicional (que havia tornado “família” um líder comunitário através do sistema de parentesco tradicional). Essa certeza, é importante frisar, estava fundamentada em parte numa experiência histórica e objetiva, que fora o sucesso da cerimônia tradicional que solucionou o problema da lagoa que eu observara em 2007. Os funcionários do posto administrativo contavam o que viram: após a cerimônia tradicional realizada em 2008, houve abundância de peixes na lagoa, que foram pescados e exibidos publicamente. Uma funcionária chegou a procurar fotos do evento para me mostrar, mas não as encontrou – parece que foram apropriadas por alguém e, por isso, não foram encontradas nas dependências do posto administrativo. Esse fato se torna tão mais significativo quando confrontado com insuspeitáveis contrapontos.

Quando conversei com o líder tradicional de Dole, nas dependências do posto administrativo, perguntei a ele sobre o problema da lagoa. Eu o recordei que em 2007 ele me dissera que o problema da lagoa dependia de uma cerimônia tradicional, mas que o líder de Como não conseguira sucesso em tentativas de solucioná-lo porque desconhecia uma parte importante da cerimônia: o líder de Dole precisava necessariamente ser consultado porque a lagoa ficava nas suas terras. Porém, conforme já apontado, o líder de Como, que havia fugido de Pembe durante a guerra ainda jovem, não aprendera com os mais velhos como a cerimônia deveria ser realizada e, por isso, deixava de cumprir a etapa de consulta a Dole, falhando seguidamente em suas tarefas como líder tradicional. Além disso, o líder de Dole apontou outro problema, que outros líderes e membros da população repetiram para mim: houve uma disputa acirrada entre dois irmãos pela liderança tradicional de Como (que, como em outras localidades, ficara vaga devido à morte do antigo líder durante a guerra). Essa disputa, segundo vários de meus interlocutores, era uma das prováveis causas da zanga de Xipembe e um dos prováveis empecilhos para o sucesso das cerimônias já realizadas – crê-se que uma família cindida deixa os espíritos de seus antepassados insatisfeitos, o que faz com que os beligerantes sejam punidos por

unicamente para alimentar Xipembe, que teria feito tal solicitação ao responsável pela cerimônia após uma consulta de caráter espiritual.

eles. Tudo isso se traduzia em uma questão que é crucial aqui: o líder de Dole reconhecia que o problema da lagoa, em 2007, era um problema de tradição causado pela zanga de Xipembe, que exigia uma cerimônia tradicional bem realizada para ter uma solução satisfatória. Por isso, também reconhecia que a solução do problema se deu com a cerimônia bem sucedida de 2008.

Na conversa que tivemos no posto administrativo em 2019, o líder de Dole afirmou que o problema atual da lagoa nada tinha a ver com tradição. Era, segundo ele, um problema de natureza climática: a lagoa estava secando porque há tempos não chovia o suficiente na região. Seu posicionamento questionava, portanto, a posição não apenas do líder de Como, mas também a posição do chefe e dos funcionários do posto administrativo – cuja autoridade não se legitimava pela tradição e, pelo contrário, emanava de um Estado que desde a independência é governado por um partido que havia notoriamente combatido a tradição como “obscurantismo” e perseguido seus agentes, nomeadamente os líderes e médicos tradicionais, como bem lembraram os líderes tradicionais presentes à reunião da AMETRAMO que mencionei anteriormente (o líder de Dole, inclusive, estava entre aqueles líderes). Após nossa conversa e a saída do líder de Dole do posto administrativo, uma funcionária do posto que ouvira o que falamos disse assertivamente que ele não sabia do que falava, pois o problema da lagoa era sim um problema de tradição e a cerimônia que estava sendo providenciada, com apoio do posto e da administração do distrito, solucionaria a questão.

Numa conversa posterior com o representante da AMETRAMO em Pembe, ouvi também dele que o problema atual da lagoa se devia à prolongada falta de chuvas e não a uma causa tradicional que exigia cerimônias. Quando disse a ele que ouvira o mesmo de um dos líderes tradicionais com quem já havia conversado, ele reiterou seu diagnóstico. Porém, quando eu disse a ele que conversara com o líder tradicional de Como e com o chefe do posto administrativo, e ambos afirmaram que o problema era de tradição, o representante da AMETRAMO ponderou que o problema poderia ser *também* de tradição, não apenas de falta de chuvas. Mas ele não reduziu a causa climática a uma causa produzida pela tradição, como se poderia esperar de um médico tradicional, reconhecendo apenas a possibilidade de as duas variáveis – a climática e a tradicional – estarem causando o problema de formas independentes, mas coincidentes.

Dessa forma temos um insuspeitável quadro em que a administração estatal busca resolver um problema que afeta a população recorrendo à hipótese tradicional e

procurando viabilizar uma cerimônia tradicional para solucioná-lo, ao passo que um líder tradicional e um médico tradicional descartam a hipótese tradicional (ao menos parcialmente, no caso do médico) e sustentam que a causa do problema é um dado objetivo da natureza relacionado ao regime das chuvas, sem a interferência de agências tradicionais. Isso torna-se tão mais insuspeitável quando recordamos o tratamento dispensado pelo governo da Frelimo às “coisas de tradição” e seus agentes após a independência. O que mudou no partido no poder que o levou ao extremo de defender e sustentar o que foi antes perseguido e combatido por ele? E o que leva líderes e médicos tradicionais, legitimados perante o Estado no pós-guerra civil exatamente por serem tradicionais, a descartarem a tradição como um elemento produtor de problemas a serem geridos pela administração pública que os reconhece como autoridades tradicionais? Abrir mão da hipótese tradicional não seria o mesmo que negar a autoridade que lhes foi conferida, resultando em perda de poder perante o Estado?

Minha hipótese é que essas questões estão mal formuladas por tratarem o problema como um paradoxo. O aparente paradoxo em se ter uma instância estatal a defender a tradição e autoridades tradicionais a negá-la se dissolve se atentarmos para o caráter de diferenciação e poder que a categoria tradição assume na história de Moçambique. A tradição não é um conjunto de “usos e costumes” e/ou “crenças” identificáveis e constitutivos de uma determinada parcela da população – os antigos “indígenas” ou “gentios” codificados pelos estatutos do período colonial, ou mesmo os “obscurantistas” do pós-independência, por exemplo. Não é uma categoria fixa. É antes e historicamente uma categoria acionada contextualmente para produzir processualmente diferenciações no âmbito dos jogos de poder que se tecem na arena política do Estado desde o período colonial até o pós-independência em Moçambique. Tomemos o caso da lagoa de Pembe e os jogos políticos e identitários que se constroem em torno dela como material de análise.

Pembe é uma área em que a tradição assume um crítico e profundo caráter político. O dado mais recente que aponta para isso é o ataque de 2014, que trouxe à tona, de forma muito concreta, a forte presença da Renamo naquela zona e seu potencial de oposição e mobilização contra o governo da Frelimo. O fato de a Renamo ter saído vitoriosa em Pembe nas eleições de 1994 tem por explicação mais imediata o fato de que suas bases no distrito ocuparam aquela área, contando com adesão voluntária de parcela da população, mas também de líderes tradicionais tornados inimigos do Estado e acusados

de serem agentes do colonialismo após a independência. Também os médicos tradicionais naquela área – como em muitas outras – foram perseguidos e viram suas cabaças serem queimadas pelos agentes do governo da Frelimo após a independência. Essa memória ainda é muito viva entre a população e os agentes da tradição. Se reconhecer oficialmente líderes e médicos tradicionais – dando-lhes fardamentos e sedes oficiais, incorporando-os à estrutura do Estado e legalizando suas associações – foi uma estratégia para trazê-los para próximo do Estado e distanciá-los da Renamo (que os teve como aliados durante a guerra civil), fato é que esses agentes percebem que têm poder reconhecido e legitimado pela população e, por isso, têm poder para negociar com o Estado a ponto de submetê-lo, em certa medida, a seus interesses. É claro que um desses interesses é estar presente nas estruturas do Estado e gozar do poder e dos benefícios que isso lhes pode trazer – o que, por outro lado, também os subordina às demandas do Estado. Enfim, assumindo a abordagem de Avtar Brah (1996, 2006) para a compreensão das diferenças produzidas no contexto moçambicano, a tradição, como categoria de diferenciação e identificação de sujeitos, espaços e instituições, assume um caráter político dentro do jogo de assimetrias de poder na arena do Estado. Essa perspectiva nos permite compreender alguns processos observados e acima descritos.

A experiência da guerra civil, como já dito, determina em larga medida o trato da administração do distrito e dos agentes da tradição oficialmente instituídos com a própria tradição – ao menos com o que é contextualmente reconhecido como tal. Para além de Pembe, em minha tese eu descrevi a morte e o funeral do líder tradicional de Machavela, outra localidade na porção oeste do distrito, ocorridos em 2007. O líder que morreu havia sucedido um dos principais líderes tradicionais que apoiaram abertamente a Renamo durante a guerra civil e mesmo após seu término. O “régulo” Machavela era um dos líderes ativos do partido Renamo e produziu uma série de enfrentamentos com a Frelimo até 1999 – organizou, por exemplo, um comício do partido na vila-sede do distrito que coincidiu em dia e horário com um comício da Frelimo na campanha para as eleições de 1994²⁰. Ainda que as lideranças tradicionais não tivessem sido oficialmente reconhecidas antes de 2000, ele era tratado como uma liderança legitimada pela população e, por isso, como um problema real para a administração. Na campanha para as eleições presidenciais de 1998, um encontro com Joaquim Chissano, o então presidente da República e candidato da Frelimo à reeleição, marcou uma mudança significativa na sua atuação

²⁰ Essa informação foi-me passada pelo então primeiro-secretário do partido Frelimo no distrito.

política: ele deixou de se opor frontalmente à administração do distrito e ainda convenceu líderes tradicionais que faziam oposição à Frelimo a apoiarem o partido no poder. Segundo relatos que colhi, foi isso que determinou as seguidas vitórias da Frelimo na zona de Pembe após a derrota do mesmo partido nas eleições de 1994. O que o “régulo” Machavela e Chissano conversaram e acordaram nunca me foi revelado por meus interlocutores. De qualquer forma, durante o funeral de seu sucessor em 2007, eu pude ver a casa que o antigo “régulo” habitava e que havia sido mantida intacta desde sua morte²¹. Na casa era possível ver alguns cartazes da Renamo nas paredes e janelas, que foram colados pelo antigo líder. O seu sucessor assumiu o posto de líder tradicional após uma escolha familiar que produziu tensões com outros pretendentes ao cargo – também sob a suspeita de ser o sucessor preferido pelo partido Frelimo, o que é uma suspeita significativa diante do histórico de tensões entre o partido e a liderança tradicional em Machavela. Após sua morte, surgiram acusações de que ele fora vítima de feitiçaria a ele endereçada por membros da família que queriam seu posto – na sequência, outras mortes ocorreram na família, o que intensificou os rumores de que havia vinganças sendo realizadas no seio da família através do emprego de feitiços, motivadas pelas disputas em torno da sucessão na liderança de Machavela. Recordo-me de um comentário proferido por um de meus interlocutores, que afirmou que “aquela família é má”, para caracterizar as relações entre familiares permeadas por feitiços e vinganças que, por fim, reverberavam nas dinâmicas políticas e administrativas do distrito²².

Ao retornar a Homóine doze anos depois, a liderança tradicional de Machavela continuava vaga. A população comentava que ninguém da família queria assumir o cargo, com receio de ser a próxima vítima de enfeitiçamentos por vingança no seio familiar. Ao conversar sobre o assunto com o primeiro-secretário do partido Frelimo no distrito, perguntei-lhe qual o motivo de o líder de Machavela ainda não ter sido escolhido. Ele respondeu-me que a administração recorria aos líderes “menores” (antigos cabos), ou

²¹ É uma prática comum manter as residências dos antepassados da maneira como eles as deixaram ao falecerem, como sinal de respeito aos seus “donos” espiritual, mas também por temor em desagradá-los e sofrer represálias. A esse respeito, ver minha tese e a obra de Mahumane (2016), entre outras.

²² Em minha tese eu aponto a importância da feitiçaria como componente das dinâmicas políticas, econômicas e sociais observadas em Homóine. Autores como Peter Geschiere (1997) e Harry G. West (2009) analisam a importância crucial da feitiçaria para a compreensão dos contextos africanos contemporâneos. Essa recorrência da feitiçaria como fenômeno que atravessa contextos e relações indica que as “coisas de tradição” são elementos que devem ser levados em consideração para se compreender cenários como os observados em Pembe, especialmente no que diz respeito ao caráter político que essa categoria assume na arena do estado.

seja, aos líderes tradicionais que eram subordinados ao líder “maior” (antigo régulo), e também aos líderes comunitários – cada um dentro de sua alçada de atuação. Falou-me isso dando a entender que essa era uma solução apenas parcial para o problema administrativo, pois um líder tradicional que unifique os demais e se torne porta-voz daquela coletividade é uma figura importante e necessária também para a administração do distrito.

Pembe também enfrentava em 2019 o vácuo de poder causado pela morte de um líder tradicional “maior”, com a diferença de que havia apenas um ano desde o seu falecimento, o que era um problema muito menor do que o existente em Machavela. Porém, havia problemas e uma disputa importante pela sucessão do Sr. Acrísio.

No posto administrativo, a informação que tive é que estavam a esperar que a família dos “donos da terra” decidisse quem seria o sucessor e depois informasse oficialmente à administração para que o escolhido tomasse posse, devidamente reconhecido pela administração estatal. Na vila-sede do distrito, conversei com uma senhora que era parente do líder de Dole. Ela me contou que ele dizia a todos em Pembe que seria o sucessor do falecido líder de Pembe. Também me contou que o líder de Pembe falecera em meio a uma crise produzida por ele mesmo, pois havia pedido a cada família da zona de Pembe que contribuísse com 10 meticais (moeda moçambicana) para que ele realizasse uma cerimônia tradicional que daria fim a uma praga que estava atacando as *machambas* na área. Contudo, ele faleceu antes de realizar a prometida cerimônia e a população passou a exigir da família do líder que devolvesse a quantia arrecadada por ele. Segundo minha interlocutora, a família ainda não havia devolvido o montante e a população estava revoltada. Portanto, havia uma grande tensão atravessando a sucessão do líder, uma vez que seu sucessor deveria assumir a responsabilidade de devolver a quantia arrecadada ou, ao menos, realizar a cerimônia prometida pelo falecido.

Ao conversar com o líder de Dole, novamente no posto administrativo de Pembe, ele falou com grande certeza que seria o sucessor em Pembe. Estaria esperando apenas a administração concluir os trâmites burocráticos para sua nomeação e posse oficiais. Disse que já deveria ter sido ele o escolhido para assumir a liderança na ocasião em que o falecido líder foi escolhido e empossado, pois era ele descendente e deveria ter sido o legítimo sucessor do encarregado do regulado que havia sido assassinado por soldados do governo após a independência. Além disso, contou-me que, após a escolha e posse do falecido líder tradicional, eles estabeleceram um acordo de que o seu sucessor seria um

descendente do encarregado assassinado, estabelecendo uma alternância no poder entre os dois grupos de descendentes. Portanto, o sucessor seria logicamente ele mesmo. O líder de Dole contou-me que seu pai foi escolhido pela administração colonial para substituir o régulo anterior, que era pai do líder de Pembe recém falecido. Segundo ele, foi o próprio régulo quem abdicou do cargo, por estar demasiado velho, e indicou seu pai (o antigo cado de Dole) como sucessor, o que segundo ele fora acatado pela administração colonial. Mais uma vez nossa conversa foi escutada por uma funcionária do posto administrativo que depois me disse que ainda não estava definido o sucessor do líder de Pembe. Segundo ela, ainda estavam mesmo esperando a decisão da família.

Ao conversar posteriormente conversar com um dos irmãos do líder falecido, ele contou-me versões diferentes sobre os problemas relacionados à sucessão que contradizem tanto a funcionária do posto administrativo, quanto o líder de Dole. Primeiramente, disse que a família já havia escolhido o sucessor e foi marcada uma audiência com um funcionário da administração para oficializar a indicação. Ele próprio foi fazer a notificação, porém esperou algum tempo até ser informado que a audiência fora suspensa, seria remarcada e ele seria avisado quando deveria retornar para novamente notificar oficialmente a escolha do sucessor. Alguns meses já haviam se passado e ele ainda não tinha sido reconvocato para uma nova audiência. Em relação à dívida deixada pelo líder de Pembe, ele confirmou que o dinheiro foi de fato recolhido junto à população, somando um total de 33.800 meticais, mas que a cerimônia que seria realizada por ele era para “apagar o fogo” da guerra, que permanecia a causar problemas tradicionais na zona de Pembe, desencadeando conflitos e problemas diversos para sua a população e lideranças, incluindo os problemas relacionados à lagoa – a cerimônia teria, assim, um caráter de purificação e pacificação necessárias para eliminar os problemas causados pela guerra civil. Em relação à troca do antigo régulo por um encarregado nos anos 60, que ainda se refletiam nas disputas pela sucessão da liderança em Pembe – a raiz das disputas veladas que eu já observara existir em 2007 – meu interlocutor trouxe à tona dados que nos permitem pensar nas continuidades existentes entre os períodos colonial e pós-independência, mais especificamente no que diz respeito às lideranças tradicionais.

Segundo ele, o antigo régulo de Pembe assumiu a regedoria na década de 1930 e nunca abdicou do cargo em nome do cabo de Dole. O que ocorreu, segundo o relato fornecido, é que o antigo régulo sempre deixou um filho seu como encarregado de cuidar das relações com a administração colonial. Porém, todos eles não demonstraram competência

para o exercício do cargo. O administrador colonial decidiu que o então cabo Dole seria o encarregado – não de fato o novo régulo, mas na prática assumindo as responsabilidades de um régulo. Isso ocorreu em 1968. O cabo de Dole atuou como encarregado do régulo de Pembe até a independência, quando régulos e cabos foram destituídos. A administração da Frelimo quis mudar a sede do posto administrativo, que ficava em Dole (e lá permanece até hoje), para Quemanhane. O encarregado, juntamente com outros cabos e habitantes de Dole, resistiram à mudança e hostilizaram os responsáveis da Frelimo por fazerem a mudança da sede – o que incluía deslocamento dos moradores de Dole para Quemanhane²³. Por conta desses conflitos, o encarregado e seus apoiadores foram presos e retirados de Pembe. Em 1982, o encarregado retornou a Pembe para uma cerimônia familiar e voltou a ser preso, dessa vez sob a suspeita de apoiar a Renamo, que já havia instalado suas bases em Pembe. Foi assassinado pelos agentes que o prenderam, quando era levado em direção à vila-sede. Meu interlocutor ainda contou que a Renamo escolheu instalar sua sede na planície de Hanhuene, mesma área em que os Vadzivi chegaram no século XVIII e se avassalaram aos Vilankulo, como já descrito anteriormente. E escolheram um dos filhos do antigo régulo de Pembe para ser o “régulo” da área ocupada pelas bases da guerrilha.

Os dados fornecidos pelo meu interlocutor trazem elementos importantes e esclarecedores sobre alguns aspectos que interessam à pesquisa em andamento. Mostra, por exemplo, como a administração colonial procurava legitimar seus régulos e cabos a partir dos determinantes tradicionais (respeitando os princípios da sucessão familiar, por exemplo), mas ao mesmo tempo intervinha e instituíam lideranças que lhe eram mais úteis e competentes na gestão de seus interesses. Porém, mostram também como a autoridade tradicional instituída pela administração colonial, mesmo não respeitando os princípios tradicionais de legitimação, passava a ser reconhecida pela população. O encarregado empossado pelo administrador colonial, tido como o último régulo de Pembe, é um caso exemplar. De cabo tornou-se encarregado da regedoria e, depois da independência, manteve-se reconhecido como régulo pela população e lideranças de Pembe, a ponto de hoje seu filho reclamar o direito à sucessão da liderança tradicional na área – que tudo

²³ Conversei na vila-sede com um senhor que relatou-me ser o motorista de um caminhão que fazia parte da comitiva da administração do distrito que se dirigiu a Pembe a fim de realizar as mudanças previstas. Ele contou-me que a população construiu barreiras e atacou a comitiva para impedir a mudança do posto para Quemanhane.

indica que poderá ser reconhecido e respeitado como tal pela população se for empossado pela administração distrital.

Outros dados interessantes mostram como a Renamo foi competente na exploração da tradição como forma de buscar adesão e reconhecimento das populações das áreas em que instalava suas bases²⁴. O fato de ter escolhido a zona em que os Vadzivi chegaram e se estabeleceram na área de Pembe – lembrando que dos Vadzivi descendem Savanguane, Inguane, Zunguza, Massingue e Malate, lideranças tradicionais em Pembe e em outras áreas dos distritos vizinhos de Homoine, como Morrumbene e Massinga –, demonstra no mínimo um bom conhecimento da história da formação étnica e política da área desde o período pré-colonial. Além disso, a escolha de um filho do antigo régulo de Pembe para ser o “régulo” na área das bases sediadas em Pembe demonstra que a Renamo de fato investia no respeito à tradição como forma de angariar apoio e respeito das populações locais. Tão que o governo da Frelimo falhou em desenvolver e que acabou por produzir resistências e oposições – o assassinato do encarregado foi, certamente, um dos motivos da adesão das lideranças tradicionais da zona à Renamo. Hoje, o governo parece ainda tatear formas de utilizar a tradição ao seu favor no jogo de poder e produção de identidades, de formas às vezes pouco sutis, como no caso do apoio dado à cerimônia da lagoa, em que a administração defende a tradição até mais que as próprias lideranças tradicionais.

Avtar Brah (op. cit.) debate a produção de identidades como decorrência de processos fluidos, relacionais e contextuais de diferenciação. Nesse sentido, pensar as identidades marcadas como tradicionais, produzidas como diferenciações decorrentes de processos, disputas e suas consequências políticas na arena do estado – tanto no período colonial, como no presente em Moçambique – nos abre perspectivas para a compreensão de como a tradição se constitui como forma de diferenciação e agência constantemente acionada, atualizada e reconhecida pelos sujeitos inscritos nessa arena em seus jogos de poder (cf. Ortner op. cit.), como efetivamente uma forma de auto-inscrição em contextos de ex-colônias (cf. Mbembe op. cit.).

Conclusões parciais

²⁴ Christian Geffray (1991) afirma que a Renamo utilizou a tradição como ideologia para buscar apoio e adesão da população rural às suas bases e objetivos políticos.

O que os dados de campo coletados e descritos até aqui demonstram – particularmente na área de Pembe, mas não apenas, como apontam por exemplo os trabalhos já citados de Florêncio (2005), Lourenço (2009), e Rocha e Zavale (2015), que estudaram casos concretos em outras zonas – é que a categoria tradição, como já apontado, é pragmaticamente operada para produzir diferenciações e jogos de poder que atravessam as relações entre o estado e as autoridades tradicionais no contexto contemporâneo em Moçambique. Categoria esta que já era utilizada durante o período colonial para também produzir diferenciações e que persistiu operante na arena das relações políticas no pós-independência.

Por isso, a investigação dos usos dessa categoria no período colonial está no horizonte das investigações desenvolvidas na minha pesquisa (ainda em andamento), para compreender como ela se consolida naquele período para produzir e marcar diferenças e desigualdades estruturais que permanecem sendo agenciadas na contemporaneidade.

Com relação às investigações em andamento sobre o período colonial, tenho me dedicado particularmente à leitura e análise das conferências proferidas durante a Semana das Colónias (posteriormente renomeada como Semana do Ultramar Português), evento organizado pela Sociedade de Geografia de Lisboa que se repetiu anualmente desde 1927 até 1974, e publicadas no *Boletim da Sociedade de Geografia*.

A Semana das Colónias teve um papel assumido de realizar propaganda das conquistas e realizações de Portugal em suas colônias, aspecto este que se aprofundou a partir dos anos 1930, sob a influência do Estado Novo. As atividades de divulgação dos saberes coloniais se davam através de conferências científicas na sede da SGL, mas também através de palestras de militares e civis em escolas, quartéis, sindicatos etc. em diversas cidades da metrópole, além de ser realizada nas próprias colônias. Nas conferências proferidas na sede da SGL por alguns dos principais acadêmicos e investigadores do mundo colonial português, é possível acompanhar o desenvolvimento dos saberes que vão dar sustentação às políticas aplicadas nas colônias, por isso constituem um material que permite mapear os usos históricos das categorias classificatórias e de diferenciação empregadas nos contextos coloniais.

Nas leituras realizadas até o momento, já foi possível encontrar pistas que apontam para hipóteses a serem exploradas, mais especificamente no que diz respeito ao uso e consolidação da categoria tradição como diferenciação no período colonial.

O debate em torno do uso dos termos “colônia” e “ultramar” a partir de 1950, por exemplo, parece antecipar o que irá ocorrer com o uso do termo “tradição” após a extinção do Estatuto do Indígena em 1961. Resumidamente, em função das pressões que Portugal vinha sofrendo no pós-segunda guerra mundial para abrir mão de suas colônias, desencadeou um processo de revisão da legislação e da nomenclatura referente às colônias. O Ato Colonial foi revogado em 1950 e o termo “colônia” passou a ser substituído pelo termo “ultramar” – por exemplo, o antigo Ministério das Colônias passou a ser denominado Ministério do Ultramar. Essa mudança refletiu-se na renomeação da Semana das Colônias que, a partir de 1950, passou a chamar-se Semana do Ultramar Português. Tais mudanças ficam explícitas nas comunicações das autoridades e dos investigadores proferidas naquele evento, nas quais o termo “colônia” desaparece. Na conferência de abertura, Amorim Ferreira, então professor da Faculdade de Ciências de Lisboa, refere-se ao “preconceito anti-colonial” que levou à necessidade do uso do termo ultramar, problema que para ele era de “simples terminologia, pura questão de palavras” (Amorim Ferreira, 1950, p. 390), uma vez que a administração colonial portuguesa se diferenciava da praticada por outros impérios coloniais, sendo Portugal uma metrópole que trataria melhor suas províncias ultramarinas – alusão ao espírito lusotropicalista que à época era defendido como característico do empreendimento colonial português.

O mesmo dilema terminológico parece ter ocorrido com a supressão do Estatuto do Indígena, em 1961. Essa é ainda uma hipótese, mas a suspeita é que o termo “tradição” passou a cumprir a mesma função do termo “ultramar” no que diz respeito à estratégia terminológica de esvaziamento do sentido colonial presente nos discursos da metrópole portuguesa em relação aos seus territórios colonizados. “Tradição” parece ter sido o termo que substituiu a expressão “usos e costumes indígenas” – termo predominante na documentação pesquisada até o momento –, a partir do momento em que o termo “indígena” precisou ser estrategicamente suprimido do vocabulário administrativo e científico em Portugal no início da década de 1960, ainda como resposta às pressões da comunidade internacional em favor da independência das colônias. Há indícios de que é nesse momento que essa categoria de diferenciação passa a ser utilizada e consolidada para classificar as populações autóctones dos territórios ultramarinos no léxico colonial português, e que persistirá no léxico oficial do governo independente em Moçambique e como categoria êmica utilizada até hoje para se produzir as diferenciações e suas consequências anteriormente descritas nos dados etnográficos apresentados.

Referências bibliográficas:

ADEBANWI, Wale. Africa's 'two Publics': Colonialism and Governmentality. *Theory, Culture & Society*, 2017, Vol. 34 (4), p. 65 – 87.

AMORIM FERREIRA, Herculano. Os territórios do ultramar e a unidade nacional. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, série 68, n. 1-2, jan-fev. de 1950, p. 383-395.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London; New York: Routledge, 1996.

_____. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, Janeiro-Junho 2006, p. 329-376. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

BRITO, Luís de. *Cartografia Eleitoral de Moçambique – 1994*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

CAETANO, Ana Maria A. *Morrumbene: economia colonial, guerra e reconstrução*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 1996.

EKEH, Peter P. O colonialismo e os dois públicos na África: uma declaração teórica com um epílogo. In: LAUER, Helen e ANYIDOHO, Kofi (orgs.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016. p. 419-478.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, v. 40, n. 2, 2015, p. 199-229.

FARRÉ, Albert. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). *Análise Social*, Lisboa, v. 43, n. 2, 2008, 393-418. Disponível em <<https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/6257>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

FLORÊNCIO, Fernando. *Ao encontro dos mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2005.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991.

GESCHIERE, Peter. *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

HELGESSION, Alf. *The Tswa response to Christianity*. Master's Degree Dissertation. Johannesburg: Faculty of Arts, University of Witwatersrand, 1971.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Promédia, 2002.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa: Gerpress/CEA-ISCTE-IUL, 2009.

MAHUMANE, Jonas. *Crenças e Tradições Religiosas na Guerra entre a Frelimo e a Renamo: O Caso das Igrejas Zione em Homoine, (1980-1994)*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 2003.

_____. *"Marido espiritual": possessão e violência simbólica no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado). Lisboa: Doutoramento em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2016.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: o “retorno” das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 87, p. 9-42, 2009. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/1428>>. Acesso em: 17 set. 2017.

MOCAMBIQUE, República de. *Perfil do Distrito de Homoine. Província de Inhambane. Edição 2014*. Maputo: Ministério da Administração Estatal, Direção Nacional de Administração Local, 2012.

NILSSON, Anders. *Paz na nossa época: para uma compreensão holística de conflitos na sociedade mundial*. Maputo: CEEI-ISRI/Padrigu, 2001.

ORTNER, Sherry B. Conferências. In: *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia. 2007. p. 17-80.

OSAGHAE, Eghosa E. Colonialismo e sociedade civil na África: a perspectiva dos dois públicos de Ekeh. In: LAUER, Helen e ANYIDHOHO, Kofi (orgs.) *O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas*. Brasília: FUNAG, 2016. p. 479-504.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique*. 269 p. Tese (Doutorado). Campinas: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. 2011.

PORCELLI, Marino. *Apontamentos históricos: 1911-2003. Missão Católica de São João de Deus, Homoine-Moçambique*. Roma: Ingegno Grafico, 2008.

RITA-FERREIRA, António. *Pequena História de Moçambique pré-colonial*. Lourenço Marques: Fundo de Turismo, 1975.

_____. *Presença luso-asiática e mutações culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900)*. Coleção Estudos, Ensaios e Documentos, 139. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982a.

_____. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Coleção Estudos, Ensaios e Documentos, 142. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982b.

ROCHA, José António Oliveira, ZAVALE, Gonçalves Jonas Bernardo. O desenvolvimento do poder local em África: o caso dos municípios em Moçambique. *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 30, 2015, p. 105-133.

SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (Org.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2 vol. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: ICS, 2009.